Originalveröffentlichung in: Christian Scheib und Sabine Sanio (Hg.), Bilder–Verbot und Verlangen in Kunst und Musik, Saarbrücken 2000, S. 13-26

JAN ASSMANN

Du sollst dir keine Bilder machen: Bedeutung und Kontext des Zweiten Gebots

1. Die „mosaische Unterscheidung"

Das zweite Gebot verbietet es, Bilder zu machen und konstruiert damit die Idee des Götzenbildes und der Götzenanbetung, der Idolatrie, auch wenn die Ausdrücke selbst nicht verwendet werden. Allein die Tatsache, daß das Bild verfolgt wird, zeugt von der Macht und Bedeutung, die ihm zuerkannt werden. Als Ägyptologe betrachte ich das zweite Gebot und seinen historischen Kontext von der anderen Seite, der Seite der „Bilderanbeter". Das zweite Gebot ist Ausfluß einer Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, die der prophetische Monotheismus der Bibel im Bereich der Religion einführt, und diese Unterscheidung fand ihren symbolischen und narrativen Ausdruck im Antagonismus, der Konfrontation zwischen Ägpten und Israel.[1] Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in religiösen Dingen war eine geistige Revolution, die die Welt auf mindest ebenso grundlegende Weise veränderte wie die anderen Revolutionen – politische, industrielle, wirtschaftliche, kommerzielle etc. Diese Unterscheidung schuf den spirituellen Raum, der immer noch vom größeren Teil der Menschheit – Juden, Christen und Muslims – bewohnt wird.

Die Unterscheidung, das ist wichtig, ist nicht so alt wie die Religion selbst, sie ist nicht bloß eine neue Art, „uns" von den „anderen" abzugrenzen, sondern stellt tatsächlich eine revolutionäre Neuerung dar. Diese Revolution ereignete sich zum ersten Mal in Ägypten, Mitte des 14. Jh. v. Chr. (ich beziehe mich hier auf Echnaton), führte aber zu keiner anhaltenden Tradition, sondern hinterließ höchstens einige traumatische Erinnerungen. Erst ihr zweites Auftreten, 600 bis 800 Jahre später in Israel, hatte dauerhafte Auswirkungen. Die Tradition schreibt diese Revolution Moses zu, datiert sie damit in die Zeit zurück, die in etwa ihrem ersten (längst vergessenen) Auftauchen in Ägypten entsprach. Ich werde sie daher die „mosaische Unterscheidung" nennen. Dennoch sollte man nicht vergessen, daß es in der historischen Wirklichkeit der ägyptische König Echnaton war, der es als erster gewagt hatte, die traditionelle Religion abzuschaffen, die Abbilder der Götter zu zerstören, die Tempel zuzusperren und jede Verehrung der Götter, die als nicht existent erklärt waren, zu verbieten.[2]

In den ursprünglichen oder „primären" Religionen gibt es keine Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Diese Religionen basieren auf Unterschieden wie rein und unrein, korrekt und inkorrekt, heilig und profan. Aber es wäre einer primären Religion nie

---

1 Vgl. Jan Assmann, *The Mosaic Distinction: Israel, Egypt and the Invention of Paganism*, in: *Representations* Nr. 56, 1996, S. 48 – 67, sowie allgemeiner: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

2 Vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägpter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, Kap. 2.1 und 6.1.

eingefallen, irgendwelche Götter für falsch, fiktiv, unwirksam oder inexistent zu erklären. Es war bei diesen Religionen nicht so wichtig, ob man den falschen Göttern huldigte, sondern daß kein wichtiger Gott vernachlässigt wurde. Das monotheistische Anliegen, nur den einen wahren Gott anzubeten, ist die genaue Umkehrung der ursprünglichen Sorge, keine Macht zu übersehen, die verehrenswert war. Religionen, die sich auf die mosaische Unterscheidung stützen, sind in vieler Hinsicht die Umkehrung primärer Religionen. Sie sind „Gegen-Religionen", die sich gegen die traditionellen oder primären Religionen stellen und sie als „Heidentum" ablehnen.

Ursprünglich richtete sich die mosaische Unterscheidung allerdings nicht gegen fremde Religionen – weder im Ägypten der Amarna-Zeit noch in Israel zur Zeit der Propheten vor dem Exil. Sie ist, noch einmal, keine neue Art, zwischen „uns" und „den anderen" zu unterscheiden, sondern die Unterscheidung betrifft „uns", das heißt die eigene religiöse Kultur, und das Verbot der Verehrung falscher Götter richtet sich an die eigene Gruppe. Die mosaische Unterscheidung war (zumindest ursprünglich) nicht dazu gedacht, die eigene Gruppe vom Rest der Welt abzugrenzen, sondern innerhalb der eigenen Gruppe der traditionellen Kultur und religiösen Wahrheit entgegenzutreten und einen internen Konflikt und Antagonismus zu schaffen. Dieser interne Antagonismus schnitt bis in die Herzen der Menschen und schuf ein neues Gefühl der Schuld oder Sünde. Monotheistische Religionen sind Religionen des Schuldgefühls, und das Risiko oder die Versuchung, falsche Götter zu anzubeten, ist (oder wird) die schwerste aller Sünden überhaupt. Daß sie diese inneren Konflikte auslösen, begründet ihre normative Unerbittlichkeit und ihr antagonistisches Potential. Wenn monotheistische Religionen als „Gegenreligionen" bezeichnet werden können, so ist es vor allem die eigene traditionelle Religion oder religiöse Kultur, die sie verwerfen. Die mosaische Unterscheidung zieht eine Trennlinie zwischen Religion und Kultur und schafft einen Ansatzpunkt, von dem aus Kultur und Gesellschaft kritisiert und verändert werden können. Das zweite Gebot und die Einschränkungen, die es der bildenden Kunst auferlegt, sind ein Beispiel dieses internen Konflikts zwischen Religion und Kultur.

Später, als die ursprüngliche Monolatrie (die Nichtverehrung anderer Götter) zu Monotheismus wurde (die Verneinung der Existenz anderer Götter), nahm die mosaische Unterscheidung universelle Gültigkeit an. Dieser Übergang von Monolatrie zu Monotheismus fällt ungefähr in die Zeit des Propheten, der als Deuterojesaja bekannt ist, das heißt in die späte Zeit des Exils und die Zeit nach dem Exil.[3] Erst jetzt gilt das Konzept des Falschen auch für andere Religionen, die unter der Bezeichnung „Heidentum" zusammengefaßt und ausgeschlossen wurden. Die Unterscheidung hörte allerdings nie auf, auch den „inneren Heiden" anzusprechen, und die Intoleranz und Aggressivität, die einige monotheistische Religionen anderen Religionen gegenüber zeigten, bezogen ihren Impetus immer aus diesem inneren Konflikt.

---

3 Für eine extremen Standpunkt in dieser Debatte, der sogar Deuterojesaja das Konzept des Monotheismus abspricht, siehe Oswald Loretz, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael"*, Darmstadt 1997.

Das Konstrukt des Heidentums, das mit der mosaischen Unterscheidung einhergeht, beruht darauf, daß eine interne Unterscheidung – der Unterschied zwischen heilig und profan oder rein und unrein – zu einem äußeren Unterschied gemacht wurde – dem Unterschied zwischen dem heiligen Volk, dem „Königreich von Priestern" (Exodus 196) und der äußeren Welt. Eine Unterscheidung, die innerhalb ein- und derselben Kultur und Gesellschaft galt, wurde nun eingesetzt, um die ganze Gruppe von anderen Gruppen oder Nationen abzugrenzen. Diese Umwandlung einer inneren in eine äußere Grenze schafft Homogenität, Gleichheit und Solidarität innerhalb der Gruppe und schottet sie ab gegenüber der externen Welt.[4] Intern, innerhalb der Gruppe, eliminiert diese Veränderung Unterschiede – man könnte sie als „Entdifferenzierung" oder „Totalisierung" bezeichnen. Im Falle der biblischen Religion ist der typischste Ausdruck dieses „Totalismus" die Aufhebung der Unterscheidung zwischen den Sphären Kult und Ethik. Moralisches Verhalten wird nun noch wichtiger als rituelles Verhalten, um eine positive Beziehung zwischen Mensch und Gott zu etablieren und aufrechtzuerhalten. Eine Tendenz, die generell als „Vergeistigung" oder „Ethisierung" des Kults interpretiert wurde, entspricht einer Sakralisierung der Ethik. Der Unterschied zwischen den beiden Sphären ist aufgehoben. Die Begriffe „Gesetz" und „Ritus" verschmelzen.[5]

2. Das Bilderverbot: Das zweite Gebot und das Goldene Kalb

Unser Thema ist der historische Kontext des zweiten Gebots, das in Exodus 20 (in der Übersetzung der Herder-Bibel) folgendermaßen lautet:

> „Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben und unten auf der Erde oder im Wasser oder unter der Erde ist. Du sollst dich nicht vor diesen Bildern niederwerfen und sie nicht verehren. Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Schuld der Väter ahndet an den Kindern, Enkeln und Urenkeln derer, die mich hassen, der aber Huld erweist bis ins tausendste Glied an denen, die mich lieben und meine Gebote halten." (Exodus 20, 4-6)

Im Deuteronomium heißt es parallel dazu:

> „... daß ihr euch nicht in verwerflichem Tun ein Gottesbild in Gestalt irgendwelcher Figur anfertigt, sei es die Darstellung eines männlichen oder weiblichen Wesens, die Darstellung irgendeines Tieres auf Erden, die Darstellung irgendeines beschwingten Vogels, der am Himmel dahinfliegt, die Darstellung von irgendetwas, das auf dem Boden kriecht, die Darstellung irgendeines Fisches im Wasser unter der Erde, und daß du ferner deine Augen nicht zum Himmel erhebst und dich beim Anblick der Sonne, des Mondes und der Sterne des

4 Diese Transformationen entsprechen in vieler Hinsicht dem, was Mary Douglas in *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield 1993, als „Kultur der Enklave" beschreibt.

5 Vgl. Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1995.

ganzen Himmelheeres verleiten läßt, dich vor ihnen niederzuwerfen und sie zu verehren, die Jahwe, dein Gott, doch allen Völkern unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat. Euch nahm Jahwe und führte euch aus dem Eisenschmelzofen, aus Ägpten heraus, damit ihr sein Eigentumsvolk werdet, wie es heute der Fall ist."

Bevor wir uns mit dem historischen Kontext befassen, wollen wir den philologischen Ko-Text näher ansehen. Das zweite Gebot verbietet es, Bilder zu machen.[6] Es geht darin nicht um die Abbildung Gottes, sondern um jegliche Abbildung von allem, was im Himmel, auf Erden oder im Wasser abbildbar ist. Was kann das bedeuten? Was ist so verwerflich an Bildern, daß ihre Anfertigung die Eifersucht Gottes erregt und schreckliche Bestrafung nach sich zieht? Wir müssen dieses Gebot im Lichte des ersten lesen: Du sollst keine anderen Götter haben als mich. Das zweite Gebot ist eine Erläuterung zum ersten. „Andere Götter haben" heißt Bilder anfertigen und umgekehrt. Bilder zu machen erregt Gottes Eifersucht, weil es auch bedeutet, Bilder anzubeten, und Bilder anzubeten heißt, neben dem einzigen wahren Gott weitere Götter zu haben. Jedes Abbild eines Wesens im Himmel, auf Erden oder im Wasser wird automatisch zu einem rivalisierenden Gott. Ganz allgemein formuliert, die Welt abzubilden bedeutet sie anzubeten, Bilder werden gemacht, um angebetet zu werden, oder vielmehr, die Anfertigung eines Bildes stellt bereits einen Akt der Anbetung dar. Das Bilderverbot ist ein Verbot, die Welt durch bildliche Nachahmung anzubeten.

Man darf nicht übersehen, daß es im zweiten Gebot nicht um die Nicht-Abbildbarkeit Gottes geht und das prinzipielle Unvermögen von Bildern, Gottesnähe zu gewährleisten. Die philosophische Idee der Transzendenz spielt beim Bilderverbot keine Rolle. Es ist nicht ihre Unzulänglichkeit, sondern vielmehr ihre Wirksamkeit, die sie in den Augen Gottes unannehmbar macht. Abbilder sind verboten, weil sie sich anbieten, verehrt zu werden, und ihre Verehrung wird auf eine Ebene mit der Verehrung von Himmelskörpern gestellt. Unabhängig von Fragen der Repräsentation und Bedeutung werden Bilder durch den bloßen Akt der Verehrung zu fremden Göttern – wie die Himmelskörper, die Gott „allen Völkern", also den Heiden, als Objekte der Anbetung zugeteilt hat. Die Bilder sind keine „Abbildung" Gottes oder der Götter, sie „sind" oder „werden" andere Götter.

Das zeigt die Geschichte vom Goldenen Kalb (Exodus 32), in der es nicht nur um das Anfertigen eines Bildes und die Folgen dieses Anfertigens geht, sondern auch um die Konsequenzen, die jedes Bild unausbleiblich nach sich zieht. In der Geschichte des Goldenen Kalbs geht es um ein Abbild, das Jahwe, nicht etwa andere Götter, darstellen sollte, das aber zu einem anderen Gott wurde und das Volk gegen die ursprünglichen Absichten zu heidnischer Anbetung verführte. Als Moses so lange am Berg Sinai blieb, daß das Volk fürchtete, er würde nie mehr zurückkehren, verlangte es von Aaron, dieses Vakuum zu füllen und ihnen „einen Gott/Götter (Elohim) zu machen, der/die vor uns herzieht/herziehen." Die Idee war, den entschwundenen Vertreter Gottes durch eine Repräsentation Gottes, nicht Moses' oder anderer Götter, sondern desselben Gottes, den Moses

6 Vgl. Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonner Biblische Beiträge 62, ²1987; Tryggve N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, OT Serie 42, Stockholm 1995, S. 49-51; Christoph Uehlinger, *Du culte des images à son interdit, in: Le monde de la bible* (Nr. 110) April 1998, S. 52-63.

vertreten hatte, zu ersetzen. Die Annahme einer funktionalen Äquivalenz zwischen dem Propheten und dem Bild ist sehr wichtig – das ist der Fehler, den das Volk begeht. Aaron ließ alles Gold einsammeln, das das Volk trug und schmolz es ein und goß daraus ein Kalb. Da riefen sie „Das ist dein Gott/das sind deine Götter (Elohim), der/die dich aus Ägypten herausgeführt hat/haben." Wenn wir nach dem „subjektiven Sinn" einer Handlung (im Sinne von Max Weber) fragen, haben Aaron und das Volk durchaus in bester Absicht gehandelt. Sie wollten sich nicht von Jahwe, ihrem Gott, abwenden und ein Bild von Baal oder dem Stier Apis verehren. Die Anklage sollte nicht auf Apostasie lauten, sondern auf Irrtum in der Wahl des Mittels zur Sicherung göttlicher Präsenz und Kommunikation. Aber der subjektive Sinn zählt hier nicht. Was immer sie beabsichtigt hatten, „es wurde Anlaß zur Sünde", um aus dem ersten Buch der Könige zu zitieren, wo von Jerobeam berichtet wird, der denselben Fehler beging: Er ließ zwei goldene Jungstiere herstellen und stellte den einen in Betel auf, den andern in Dan und sagte:„Siehe, Israel, das ist dein Gott, der dich aus dem Ägypterland herausgeführt hat!" Die Sünde im Anfertigen von Bildern liegt nicht in den ursprünglichen Absichten, sondern in den Folgen, in dem, wozu Bilder führen, in der Versuchung, der sie das menschliche Herz aussetzen.

Die beiden Passagen zusammengenommen – das zweite Gebot und die Geschichte vom Goldenen Kalb – definieren Idolatrie als fundamentalen Ausdruck falscher Religion oder Heidentums sowohl als falsche Verehrung, d.h. Verehrung anderer Götter statt dem einen wahren Gott, als auch als irregeleitete Formen der Verehrung Gottes, die nicht seine Gegenwart sichern, sondern die von Gott selbst gewährte Nähe zerstören: Sie verdrängen die göttliche Gegenwart durch ihre eigene Präsenz und Macht. Wir können nun den Begriff der Idolatrie und ihre Ablehnung in die folgenden beiden Verbote umformulieren:

1. Mache keine Bilder. Jedes Bild, das du machst, wird zu einem anderen Gott.
2. Bilde Gott nicht ab. Gott kann nicht abgebildet werden, weil Er sich aus Seinem freien Willen und Seiner Huld der Welt zuwendet, nicht aber als Folge irgendwelcher menschlichen Versuche, Seine Gegenwart präsent zu machen. Da Er sich der Welt zuwendet, einen Bund mit Seinem Volk eingeht, Gesetze erläßt und Seine Gegenwart inmitten Seines Volkes zusichert, verbietet Er das Anfertigen von Bildern.

Erst später wird mit der Vorstellung der Nicht-Abbildbarkeit Gottes das ausgedrückt, was noch später Transzendenz genannt werden wird. Der Unterschied zwischen wahr und falsch in der Religion ist letztlich als Unterscheidung zwischen Gott und der Welt zu verstehen, und das Bild wird verworfen, weil es diese Unterscheidung verwischt.

3. Auf der Suche nach dem Kontext

Um festzustellen, ob dieses Gebot auch für unsere historische Situation, in einem säkulären Zeitalter „nach dem Tod Gottes" eine Bedeutung haben kann, müssen wir die ursprünglichen Zusammenhänge ergründen. Die Frage nach dem historischen Kontext eines Gesetzes kann zu zwei entgegengesetzten Schlussfolgerungen führen: Entweder,

daß sich diese Umstände nicht verallgemeinern lassen und als ganz spezifisch und historisch erweisen – und in diesem Fall muß auch das Gesetz als von rein historischem Interesse abgetan werden – oder, ganz im Gegenteil, die historischen Umstände lassen durchaus eine Generalisierung zu, und es gibt eine Bedeutung des Gesetzes, die leicht vom historischen Kontext abstrahiert und auf andere Kontexte, auch unseren eigenen, übertragen werden kann. In diesem Fall ist es unsere Aufgabe, diese Abstrahierung vorzunehmen. In beiden Fällen werden wir allerdings zuerst auf den historischen Kontext verwiesen.

Was nun diesen anbelangt, gibt es mehrere Kandidaten. Der Text selbst bezieht sich auf Ereignisse, die sich angeblich zur Zeit der Ramessiden zugetragen hat, also im 13. Jh. v. Chr. Die Geschichtsforschung verweist diese intratextuelle Lokalisierung in das Reich retrospektiver Legendentradition; für wahrscheinlicher hält sie die Zeit des Kampfes der Propheten gegen die synkretistischen Tendenzen der offiziellen Religion während der Monarchie (von Amos und Hosea im 8. Jh. bis zum babylonischen Exil), oder aber die Zeit, in der diese Texte verfaßt oder herausgegeben wurden (nach der Zerstörung des Tempels, während und nach dem babylonischen Exil). Auf unserer Suche nach dem Kontext bleibt uns noch der Text, und wir können nie sicher sein, ob wir es mit „wirklicher" oder rekonstruierter bzw imaginierter Geschichte zu tun haben. „Il n'y a pas d'hors-texte" – hier scheint Derridas Diktum wirklich angebracht.

Und unter diesen Umständen schlage ich einen Perspektivenwechsel vor. Der archäologische Blick, der nach Ursprüngen, erstem Auftreten und Kausalitäten fragt, ist hier fehl am Platz. Es gibt keine „Urszene" der Idolatrie im archäologischen Sinn. Die Bilderverehrung und implizit die mosaische Unterscheidung, auf der diese Konzeption beruht, entwickeln sich langsam, über einen langen Zeitraum hinweg. Je später die Texte, umso radikaler und normativer werden sie in Bezug auf die Verwerflichkeit der Idolatrie. Befassen sich zuerst nur einige Verse in Psalm 115, ein Kapitel bei Jeremia (10) und bei Deuterojesaja (44) damit, sind es schon vier ganze Kapitel in der apokryphen Weisheit Salomos und lange Abschnitte in Philon von Alexandrias *De Decalogo* und *De Legibus Specialibus* und dann ganze Abhandlungen wie *De idololaltria* von Tertullian und *Avodah Zarah* in der Mischna. Wenn es einen historischen Kontext für das Verbot der Idolatrie gibt, dann entwickelt er sich langsam und ständig und ändert sich auch rund um diese Texte. Wenn man die Bibel mit dem Blick des Archäologen betrachtet, könnten wir sagen, daß die Idolatrie für den größten Teil des alten Israel kein besonderes Problem ist. Wenn man jedoch die biblische Religion mit jenem anderen Blick ansieht, den ich hier vorschlage, wird offensichtlich, daß die Bilderverehrung sehr wohl ein wesentliches Anliegen, das zentrale Anliegen überhaupt ist. Dieser andere Blick versucht zu erkennen, wohin eine neu entstehende Semantik oder Tendenz führt und welche historischen Umstände diese Entwicklung begünstigt oder ausgelöst haben könnten. Was die Semantik der Unterscheidung, Spaltung und Ausschließung anbelangt, die in den Texten um das Bilderverbot zum Vorschein kommt, so werden wir auf das Spätpersische und hellenistische Zeitalter verwiesen. Ich behaupte nicht, daß das Buch Exodus in dieser Zeit verfaßt wurde, nur daß dies die Zeit war, die seine exklusivistische Semantik prägte.

4. Der Standpunkt der „Ikonisten“: hellenistische Versionen des Exodus und Ikonoklasmus.

Der Auszug der Israeliten aus Ägypten wird nicht nur in der Bibel behandelt, sondern ist auch ein wichtiges Thema in der hellenistischen Geschichtsschreibung. Die meisten Texte behandeln den Exodus nicht im Rahmen der jüdischen, sondern der ägyptischen Geschichte, als Ereignis, bei dem Ägypter oder fremde Siedler aus Ägypten vertrieben wurden. Das Thema der Götterbilder spielt eine zentrale Rolle in all diesen Texten, die man als Aussagen der anderen Seite, der „Idolatoren“ lesen kann. Einige dieser außerbiblischen Berichte über den Exodus, die von Menachem Stern sorgfältig gesammelt und editiert wurden, reflektieren philosophische Religionsanschauungen und zeigen ein gewisses Verständnis für die Ablehnung von Bildern durch die Juden.[7] Laut Hekataios, einem griechischen Intellektuellen, der Ende des 4. Jh. v. Chr. 15 Jahre lang in Alexandria lebte und für Ptolemaios I. eine Geschichte Ägyptens schrieb, verbot Moses Götterbilder, weil „Gott keine menschliche Gestalt besitzt. Vielmehr ist der die ganze Erde umfassende Himmel allein göttlich und Herr über alles, und er kann nicht in Bildern dargestellt werden.“[8] Nach Strabo, der seine *Geographica* im 1. Jh. n. Chr. schrieb, war Moses ein ägyptischer Priester, der die ägyptische Tradition, die Götter in Tiergestalten darzustellen, ablehnte.[9] Seine Religion bestand in der Anerkennung nur Eines Göttlichen Wesens, das kein Bild darstellen kann: „was uns alle umfaßt, einschließlich Erde und Meer, was wir den Himmel nennen, die Welt und das Wesen der Dinge – nur dieses Eine ist Gott.“[10] Die einzige Möglichkeit, sich diesem Gott zu nähern, ist ein tugendhaftes und gerechtes Leben. Tacitus schließlich beschreibt das jüdische Gottesbild als monotheistisch und anikonistisch: „Die Ägypter verehren viele Tiere und monströse Bilder, die Juden kennen nur einen Gott und begreifen diesen nur mit dem Geiste: sie betrachten jene, die Bilder von Gott nach menschlichem Vorbild

---

7 Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde, Jerusalem 1974-1984. Vgl.a.: Peter Schäfer, *Judaeophobia. The Attitude Towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge Mass. 1997, Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, S. 54-72.

8 Diodorus, *Bibl. Hist.* XL, 3 = *Diodorus of Sicily*, hg.u.übers.v. F.R. Walton, Cambridge Mass. 1967, S. 281; vgl. Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde, Jerusalem 1974-1984, S. 20-44; François Hartog, *La mémoire d'Ulisse*, Paris 1996, S. 72-75; Peter Schäfer, *Judaeophobia*, Cambridge, Mass. 1997, S. 15-17.

9 Strabo, *Geographica* XVI, 2.35; Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde, Jerusalem 1974-1984, S. 261-351, bes. S. 294f. (Nr. 35).

10 Strabo/Poseidonios agumentieren im Sinne der stoischen Theologie, nach der der Kosmos der (wahre und einzige) Tempel Gottes ist, der nicht von Mauern und Decken eingesperrt werden darf (eine Theologie, die Cicero auch dem persischen Zoroastrismus zusprach). Man braucht nicht zu betonen, wie unbiblisch diese Argumentation gegen die Idolatrie ist. Der biblische Gott will ausdrücklich „in der Finsternis wohnen“. Die Übereinstimmung in der Ablehnung der Bilder ist rein formal. Im biblischen Sinne ist die Verehrung von Bildern Apostasie, ein Abfall von Jahwe zu anderen Göttern. Im Sinne der griechischen Philosophie ist die Bilderverehrung eine unzulängliche Reduktion des Allesumfassenden und Begreifbaren auf ein materielles Objekt. Vgl. Yehoshua Amir, *Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*, *Evangelische Theologie* 38 (1978), S. 2-19, und John G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville and New York, 1972, S. 40f.

aus vergänglichen Materialien machen, als gottlos; dieses höchste und ewige Wesen ist für sie undarstellbar und unendlich."[11]

Diese Texte sind allerdings eher die Ausnahme. Die meisten anderen Berichte über den Exodus erzählen von der Zerstörung der Bilder mit dem gleichen Entsetzen und Abscheu, die die biblischen Texte gegenüber den Bildern ausdrücken. Die Kenntnis dieser Texte verdanken wir Flavius Josephus, der sie in seinem *Contra Apionem* gesammelt hat, einer Streitschrift, die er als Erwiderung auf diesen anti-jüdischen Diskurs verfaßte. Das Thema des Exodus scheint in diesen Texten in vielen Versionen auf, die sich stark voneinander unterscheiden und aufzeigen, daß wir es hier mit einer verbreiteten und vermutlich großteils mündlichen Tradition zu tun haben.

Ich möchte hier nur die ausführlichste Version anführen, die von Manetho, einem ägyptischen Priester, der in der ersten Hälfte des 3. Jh. v. Chr. lebte und mehrere Bücher über die Geschichte Ägyptens schrieb.[12] Nach Manethos Bericht wollte König Amenophis einmal die Götter schauen. Der weise Amenophis, ein Namensvetter und Sohn Hapus (eine historische Figur, deren Erwähnung die ganze Geschichte in die Zeit von Echnatons Vater datiert)[13], sagt ihm, daß er die Götter schauen kann, wenn er das Land von den „Unreinen" (miaroi, was auch Aussätzige bedeutet), säubert. Der König läßt alle Aussätzigen in die Steinbrüche in der östlichen Wüste treiben. Sie wählen Osarsiph, einen heliopolitanischen Priester, zu ihrem Führer.[14] Er erreicht beim König, daß die Stadt Awaris zu einer Art Ghetto oder Leprakolonie gemacht wird und gibt ihnen Gesetze, die alles vorschreiben, was in Ägypten verboten, und alles verbieten, was dort vorgeschrieben ist. Dieses Motiv der Inversion nimmt in diesen Erzählungen eine wichtige Stelle ein. Das erste und oberste Gebot ist, die Götter nicht anzubeten, ihre heiligen Tiere nicht zu schonen und sich auch anderer verbotener Nahrung nicht zu enthalten. Das zweite Gebot verbietet den Umgang mit Menschen außerhalb der eigenen Gruppe. Osarsiph befestigt dann die Stadt und lädt die Hyksos, die vor zwei- oder dreihundert Jahren aus Ägypten vertrieben worden waren, ein, sich ihrem Aufstand anzuschließen. Die Aussätzigen und die Hyksos üben 13 Jahre lang eine Schreckensherrschaft über Ägypten aus. Städte und

---

11 Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum: *Historiae*, V, § 5.4, in: Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde, Jerusalem 1974-1984, Bd. 2, Nr. 281, S. 17-63; Peter Schäfer, *Judaeophobia*, Cambridge, Mass. 1997, S. 31-33; A.M.A. Hospers-Jansen, *Tacitus over de Joden*, Groningen 1949; Heinz Heinen, *Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenexkurs des Tacitus, Historien V 2-13*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101, Heft 2 (April-Juni 1992), S. 124-149.

12 W.G. Waddell (Hrsg. u. Übers.), *Manetho*, Cambridge Mass. 1940. Peter Schäfer, *Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken „Antisemitismus"*, in: Glenn W. Most (Hg.), *Collecting Fragments – Fragmente Sammeln*, Göttingen 1997, S. 186-206.

13 Siehe Dietrich Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, München 1977, S. 274-275.

14 Der Name wird im allgemeinen als „Osiris-Sepa" erklärt. Chaeremon verwendet die Form Peteseph, die nur als Padisepa „gegeben von Sepa" erklärt werden kann. Sepa ist eine geringere Gottheit und Herr über eine kleine Stadt südlich von Kairo, die die Griechen Babylon nannten. Thomas Mann verdanken wir die attraktive Interpretation des Namens als „OsirisJoseph", d.h. Joseph in der Unterwelt. Die Interpretation des ersten Elements als „Osiris" geht bereits auf Josephus, *Contra Apionem* §250 zurück (apò tou en Helioupólei theou Osireos). Vgl. Rolf Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, Hildesheim 1978, S. 213, Anm.1.

Tempel wurden zerstört und die heiligen Bilder vernichtet, Heiligtümer werden in Küchen umgewandelt und die heiligen Tiere gebraten. Osarsiph nahm den Namen Moses an. Schließlich kehrten Amenophis und sein Enkel Ramses von Nubien zurück und vertrieben die Aussätzigen und ihre Verbündeten.

Das ist Manethos Version der Geschichte und es ist klar, daß sie den Auszug der Juden mit einigen verschobenen Erinnerungen an Echnaton verwebt, in dessen Zeit das Ereignis datiert ist. Die Gleichsetzung von Osarsiph mit Moses muß eine Erläuterung Manethos sein, die er einfügte, um seine Version mit der älteren von Hekataios in Einklang zu bringen. Manethos Geschichte präsentiert die Gegenansicht der mosaischen Unterscheidung. Das Gebot, keine anderen Götter anzubeten, wird zum Verbot der Götterverehrung schlechthin und die Verwerfung anderer Formen der Verehrung als „Heidentum“ oder „Idolatrie“ wird bei ihm zu einem Verbot, sich mit Außenstehenden einzulassen. Das Bilderverbot erscheint hier als Ikonoklasmus, oder vielmehr „Theoklasmus“, weil die Zerstörung der Bilder die Götter meint, die vernichtet werden sollen. Der Theoklasmus wird in diesen Texten als extremste Ausprägung der Unreinheit (Aussatz) dargestellt, ähnlich wie in den biblischen Texten Idolatrie als Wahnsinn bezeichnet wird. Basierend auf der mosaischen Unterscheidung zwischen wahr und falsch erscheint die Idolatrie als schwerste Verfehlung, während auf Grund der traditionellen Unterscheidung zwischen rein und unrein Ikonoklasmus als schlimmste Art der Unreinheit, nämlich Lepra, erscheint. Aber auch in der Bibel gibt es eine Assoziation zwischen Aussatz und Idolatrie. Mary Douglas entdeckte in ihrer faszinierenden Analyse des Buches Numeri einen zyklischen Aufbau, der die Gesetze über die Verstoßung der Aussätzigen (Num 51-54) mit den Gesetzen über die Vertreibung der Bilderanbeter (Num 3350-56) verbindet. Aussatz und Idolatrie sind die schlimmsten Arten der Unreinheit, denn sie hindern Gott daran, „in der Mitte seines Volkes zu wohnen“.[15]

Der biblische Diskurs über Idolatrie und der ägyptisch-hellenistische Diskurs über Theoklasmus entfalten beide ihre antagonistische Semantik in der Erzählung des Exodus, und sie ergänzen einander wie zwei Streitparteien in einem Konflikt. Hier findet sich der historische Kontext des zweiten Gebots am deutlichsten, und zwar ist das mehr oder weniger der Kontext der Makkabäerkriege. Was lernen wir von ägyptischer Seite über die Bedeutung der Idolatrie? Was ist in den Augen der Ägypter Funktion und Sinn von Bildern und heiligen Tieren?

Der einzige Hinweis, den uns der Text gibt, ist das ursprüngliche Motiv des Königs, wodurch das Ganze ausgelöst wurde: der Wunsch, die Götter zu schauen. Unter der Herrschaft Amenophis III. kommt es sowohl zum Höhepunkt der Bilderproduktion als auch zur weit verbreiteten Anbetung von Tieren in Ägypten. Der Wunsch, die Götter zu schauen, muß als Versuch interpretiert werden, sich in einer Zeit der Krise der göttlichen Präsenz zu versichern. Der Text sagt aber nicht viel über die Bedeutung der Bilder, sie wird noch als offenkundig erachtet. Erst als diese Selbstverständlichkeit ernsthaft in Frage gestellt

15 Mary Douglas, In the Wilderness, Sheffield 1993, S. 148.

wird, finden wir explizitere Aussagen. Worum es beim Bilderkult geht, wird am deutlichsten in einem viel späteren ägyptischen Text erläutert, der erst im 3. Jh. n. Chr., angesichts des Aufstiegs des Christentums, geschrieben wird: die hermetische Abhandlung Asclepius. Darin sind mehrere Kapitel den Statuen gewidmet, die „beseelt und bewußt sind, von Geist erfüllt und großer Taten fähig; Statuen, die die Zukunft kennen und durch das Los, durch Prophezeiung, Träume und auf viele andere Arten vorhersagen; Statuen, die Menschen krank machen und heilen, und ihnen, so wie sie es verdienen, Schmerz oder Freude bringen."[16] Bilder sind nicht tote Materie, sondern Gefäße göttlicher Gegenwart. Sie bieten eine Schnittstelle zwischen der Welt der Götter und der Menschen, zwischen Himmel und Erde. „Wißt ihr denn nicht," heißt es weiter, „daß Ägypten ein Abbild des Himmels ist, oder genauer gesagt, daß alles was im Himmel bestimmt und bewegt wurde, auf Ägypten herabkam und dorthin übertragen wurde? In Wahrheit, unser Land ist der Tempel der ganzen Welt." Bilder sind das Mittel, das Göttliche herabzuholen und es in Ägypten wohnen zu lassen. Bilder erreichen in den Augen derer, die an sie glauben (nennen wir sie „Ikonisten") genau das, was sie in den Augen der „Anikonisten" verhindern: sie lassen Gott unter den Menschen wohnen und sichern die Kommunikation mit dem Göttlichen. Bilder und heilige Tiere sind Medien der Gottesnähe, die als eine Art Beseelung begriffen wird. Die Zerstörung der Bilder würde die Welt dieser göttlichen Belebung berauben und sie zu bloßer seelenloser Materie machen, die zu Unreinheit und Zerfall verurteilt ist. Die hermetische Schrift gibt uns dann eine lebendige Beschreibung des „Alters der Welt" (senectus mundi). Der Bilderkult wird nicht erwähnt, da dieses Thema den Gesamtkontext darstellt und im vorhergehenden Kapitel eingehend behandelt worden war:[17]

> „Und doch wird eine Zeit kommen, wenn es so aussieht, als hätten die Ägypter vergeblich die Gottheit verehrt mit frommem Herzen und unablässiger Hingabe und alle heilige Hinwendung zu den Göttern wird vergeblich und ihrer Früchte beraubt sein. Denn die Gottheit wird von der Erde wieder zum Himmel aufsteigen und Ägypten verlassen. Dieses Land, einst der Sitz der Religion, wird nun der göttlichen Gegenwart beraubt sein. Fremde werden dieses Land bevölkern, und die alten Kulte werden nicht nur vernachlässigt, sondern geradezu verboten werden. Von der ägyptischen Religion werden nur Fabeln übrig bleiben und beschriftete Steine. In jenen Tagen werden die Menschen des Lebens überdrüssig sein und aufhören, den Kosmos (mundus) zu bewundern und zu verehren. Dieses Ganze, so gut, daß es nie etwas Besseres gab, gibt noch geben wird, wird in Gefahr sein, unterzugehen, die Menschen werden es für eine Last ansehen und es verachten. Sie werden diese Welt, das unvergleichliche Werk Gottes, nicht länger lieben, diesen glorreichen Bau, gefügt aus einer unendlichen

16 *Asclepius* Kap. 24, Brian P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius* (a new english translation with notes and introduction), Cambridge 1992, S. 81.

17 *Asclepius* Kap. 24-26 ed. Nock-Festugière, Collection Budé 1960, S. 326-329 (mit Auslassungen); koptische Version: Nag *Hammadi Codex VI*, 8.65.15-78.43 ed. Martin Krause-Pahor Labib 1971, S. 194-200. Carsten Colpe and Jens Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, Bd. I.1, S. 287f. Vgl. Garth Fowden, *The Egyptian Hermes*, S. 39-43. Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, 2, S. 69-97; David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, Minneapolis 1993, S. 188f.

Vielfalt von Formen, Instrument (machina) des göttlichen Willens, der seine Gunst rückhaltlos in sein Werk verströmt, wo sich in harmonischer Vielfalt alles, was der Anbetung, Lobpreisung und Liebe wert ist, als Eines und Alles zeigt. Finsternis wird man dem Licht vorziehen und Tod dem Leben. Niemand wird seine Augen zum Himmel erheben. Den Frommen wird man für verrückt halten, den Gottlosen für weise und den Bösen für gut. Die Götter werden sich von den Menschen trennen – o schmerzliche Trennung! – und nur die bösen Dämonen werden zurückbleiben, die sich mit den Menschen vermischen und die Elenden mit Gewalt in alle Arten von Verbrechen treiben, in Krieg, Raub und Betrug und alles, was der Natur der Seele zuwider ist. In jenen Zeiten wird die Erde nicht länger fest sein und das Meer nicht mehr schiffbar, der Himmel wird die Sterne nicht in ihren Umläufen halten noch werden die Sterne ihre Bahn im Himmel einhalten; jede göttliche Stimme wird notwendig zum Schweigen kommen. Die Früchte der Erde werden verfaulen, der Boden wird unfruchtbar werden und die Luft selbst wird stickig und schwer sein. Das ist das Greisenalter der Welt: das Fehlen von Religion (inreligio), Ordnung (inordinatio) und Verständigung (inrationabilitas)."

Die Verehrung von Bildern ist eine Verehrung des Kosmos oder, um ein im 18. Jahrhundert geprägtes Wort zu verwenden, „Kosmotheismus". Bilder sind keine mimetischen Duplikate der sichtbaren Wirklichkeit, sondern Gefäße der unsichtbaren innerweltlichen Mächte, die die Welt von innen heraus beleben.

Nach Ansicht der „Anikonisten" idolisieren Bilder die Welt und erlauben es dem Auge nicht, zu sehen, was jenseits der Welt ist und sich auf den Schöpfer zu fokussieren. Statt einen Kontakt herzustellen, blockieren Bilder die Verständigung mit Gott, dessen Nähe nur „wie Luft von anderem Planeten", um mit Stefan George zu sprechen, gefühlt werden kann. Für die Ikonisten ist das Göttliche nicht wie Luft von anderen Planeten, sondern gerade die Luft, die auf dieser Welt weht und sie zu einer Stätte macht, die von Göttern und Menschen bewohnt werden kann. Den Anikonisten erscheint dieses völlige Zuhause-Sein in der Welt eine blinde Verstrickung. Idolatrie bedeutet Weltverstrickung, Anhangen an das Sichtbare und Materielle.

5. Ikonismus versus Anikonismus: metahistorische Aspekte

Um besser zu verstehen, was „Idolatrie" bedeutet und was das zweite Gebot verbietet, müssen wir die entgegengesetzte Maxime rekonstruieren, gegen die das zweite Gebot gerichtet ist, das Gebot oder die Maxime der Ikonisten. Diese Maxime lautet natürlich nicht: „du sollst so viele Götter und Bilder wie möglich machen, von allem, was du im Himmel, auf Erden und im Wasser siehst," sondern vielmehr, „verehre alles Göttliche, wo immer es sich dir manifestiert, vernachlässige keine göttliche Kraft, deren Wirken du in der Errichtung und Erhaltung der kosmischen Ordnung und der sozialen Ordnung und der

Ordnung in deinem eigenen Körper und deiner Seele siehst, vergieß nie, daß du abhängig bist von dieser ganzen Welt, die dich umgibt, und daß diese Welt durch ständige Pflege und Sorgfalt erhalten werden muß, damit sie nicht unbewohnbar wird und die Menschen zu Fremden in einer Welt werden, die nicht länger von göttlichem Leben und göttlicher Ordnung beseelt ist. Erhalte also diese Welt in ihrer göttlichen Beseeltheit durch unaufhörliche Bestrebungen der Phantasie und Artikulation – in Bildern, Worten und Dramen." So ähnlich scheint die Maxime der Ikonisten zu lauten, und sie geht offenkundig davon aus, daß diese Unterstützung und Erhaltung des Lebens und der Ordnung des Kosmos nur mittels einer symbolischen Artikulation der Mächte, die die Welt von innen und von oben beleben, erfolgen kann. Das Bildnismachen ist als wichtiger Aspekt dieses steten Bemühens um symbolische Artikulation zu sehen, die keine Reduplizierung der Wirklichkeit ist, sondern ein Sichtbarmachen der Ordnung.

Das zweite Gebot richtet sich letztlich gegen den Kosmotheismus und besteht auf der radikalen Alterität und Transendenz Gottes. Statt die Menschen sich auf dieser Welt einrichten zu lassen, ist es bestrebt, sie dieser Welt zu entfremden. „Ein Fremder bin ich auf Erden," lesen wir in einem späten Psalm aus der hellenistischen Zeit, und weiter, „verbirg nicht Deine Gebote vor mir" (Ps 119, 19). Es geht nicht darum, „Ordnung" in dieser Welt herzustellen und zu erhalten, sondern Gottes Willen und Gerechtigkeit, und Gottes Wille (Gerechtigkeit) liegt nicht bei den Mächten dieser Welt, sondern muß aus einer anderen Quelle kommen, der Thora: „Verbirg nicht Deine Gebote vor mir."

Der Widerspruch zwischen diesen beiden Positionen gilt immer noch, auch in unserem modernen oder postmodernen Kontext. Sollen wir auf diesem radikalen Anderssein – wenn nicht Gottes, dann z.B. der Kunst, die sich anfühlen sollte wie „Luft von anderem Planeten" – bestehen, sollen wir uns weiterhin als Fremde in einer rein weltlichen Welt fühlen, sollen wir, nach dem Tod Gottes, überhaupt keine Götter mehr anbeten, wie es Osarsiph laut Manethos Bericht verordnet hatte?

Oder sollten wir ganz im Gegenteil auf der Notwendigkeit und Autonomie der symbolischen Artikulation bestehen, sollten wir wieder eine Sensibilität für die sorgsame Pflege und Erhaltung der Natur und der Dynamik und Gesetzmäßigkeiten des sozialen, politischen und individuellen Lebens entwickeln; sollten wir nicht die Bilder und alle Formen bildnerischer, musikalischer, sprachlicher, architektonischer, logischer, mathematischer Repräsentationen und Artikulationen hochhalten und kultivieren, die diese verborgenen Mächte, Zusammenhänge, Ströme und Energien sichtbar, handhabbar, zugänglich und nutzbar machen?

Wenn wir fragen, was das zweite Gebot heute in einer säkularen Welt bedeuten kann, sollten wir ebenso die Frage stellen, ob uns nicht auch die Gegenforderung, das Gebot oder die Ansicht der Ikonisten, etwas zu sagen hat.

Ich denke, daß wir nie ablegen können, was die sekundären oder Weltreligionen uns seit mehr als zwei Jahrtausenden predigen: daß Menschen in dieser Welt nie völlig zu Hause sein werden. Aber genauso wenig können wir vergessen, was uns die Aufklärung gelehrt hat: daß Menschen unter der Zwängen religiösen Totalismus nicht atmen können

und die Autonomie von Kunst und Denken – und Politik – brauchen. Auch wenn wir nicht völlig zu Hause sind in dieser Welt, sind wir ihr verpflichtet, und in der „kosmotheistischen" Idee der Bewahrung und Erhaltung liegt etwas, das auch in unserer Zeit immer noch – oder vielmehr wieder und zunehmend mehr – von Bedeutung ist.

Diese Textfassung ist die deutsche Erstveröffentlichung eines Vortrages, gehalten bei der Nexus Conference in Tilburg am 15. Juli 1998.

Literatur

Yehoshua Amir, *Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus, Evangelische Theologie* 38 (1978).

Asclepius Kap. 24-26 ed. Nock-Festugière, Corpus Hermeticum II, Collection Budé Paris 1960.

Jan Assmann, *The Mosaic Distinction: Israel, Egypt and the Invention of Paganism*, in: *Representations* Nr. 56, 1996.

Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.

Carsten Colpe und Jens Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

Brian P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius* (a new english translation with notes and introduction), Cambridge 1992

Diodorus, *Bibl. Hist.* XL, 3 = *Diodorus of Sicily*, hg.u.übers.v. F.R. Walton, Cambridge Mass. 1967.

Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonner Biblische Beiträge 62, ²1987.

Mary Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield 1993.

Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1996.

David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, Minneapolis 1993.

John G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville and New York, 1972.

François Hartog, *La mémoire d'Ulisse*, Paris 1996.

Heinz Heinen, *Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenexkurs des Tacitus, Historien V 2-13*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101, Heft 2 (April-Juni 1992).

A.M.A. Hospers-Jansen, *Tacitus over de Joden*, Groningen 1949.

Josephus Flavius, *Contra Apionem*, Hg. G. P. Gould, Übers. H. St. J. Thackeray, Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., 1926 repr. 1976.

Rolf Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, Hildesheim 1978.
Oswald Loretz, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael"*, Darmstadt 1997.
Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, Quebec 1978.
Tryggtve N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, OT Serie 42, Stockholm 1995.
Peter Schäfer, *Judaeophobia. The Attitude Towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass. 1997.
Peter Schäfer, *Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken „Antisemitismus"*, in: Glenn W. Most (Hg.), *Collecting Fragments – Fragmente Sammeln*, Göttingen 1997.
Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde, Jerusalem 1974-1984.
Strabo, *Le voyage en Egypte. Un regard romain*, hg.v. Jean Yoyotte und Pascal Charvet, Paris 1997.
Christoph Uehlinger, *Du culte des images à son interdit*, in: *Le monde de la bible* (Nr. 110), April 1998.
W. G. Waddell (Hrsg. u. Übers.), *Manetho*, Cambridge Mass. 1940.
Dietrich Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, München 1977.